

Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

13. GOMES, L.G.N. & SILVA JUNIOR, N. da. “Experimentação política da amizade: alteridade e solidariedade nas classes populares”. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. v. 23 (2), p.149-158, 2007.
14. HARDT, M. *Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.
15. LÉVINAS, E. *Humanismo do outro Homem*. Tradução Pergentino S. Pivatto (Coord.) e outros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
16. LÉVINAS, E. *Entre Nós. Ensaios sobre a alteridade*. 2ª ed. Tradução Pergentino S. Pivatto (Coord.) e outros. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
17. ORTEGA, F. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

#### NOTAS

1. De acordo com Bove (1996) o sujeito ético, projeto humano por excelência, se define pela intencionalidade amorosa que é a dinâmica da alegria ela mesma que vai se ampliando até a beatitude.
2. palavra *Hilaritas* de origem latina foi traduzida, na versão bilíngue latim/português por Tomaz Tadeu (2008), como contentamento. Na conversa de Bove com Paul Singer (2010) sobre o espinosismo em face da economia solidária, Bove disse que a tradução desta palavra para o francês é sempre insatisfatória e no seu livro *La Stratégie du Conatus affirmation et résistance chez Spinoza*, ora ele utiliza a palavra *Hilaritas* sem traduzi-la, ora refere-se a ela como *allégresse* ou *gaieté*.
3. “Nós nos esforçamos, tanto quanto pudermos, por livrar de sua desgraça uma coisa que nos causa comisseração”. (E. III, corolário 3 da proposição 27, p.195).
4. E.I. definição 2, p.13

---

## GENEALOGIA DO PSÍQUICO. ENSAIO SOBRE A TRANSCENDÊNCIA DO EGO – ESBOÇO DE UMA DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA, DE JEAN-PAUL SARTRE, PRIMEIRA PARTE

---

Alexandre de Oliveira Carrasco\*

**Resumo:** O texto em questão apresenta o primeiro esboço de uma pesquisa mais ampla acerca da “Transcendência do Ego”, de J.-P. Sartre. Seu desenvolvimento, ora apresentado, pretende articular o sentido mais geral da fenomenologia de Husserl com a aclimação, algo abrupta, feita por Sartre, no referido texto, da fenomenologia husserliana. Para isso, há que se levar em conta, parece-nos, tanto os problemas propriamente sartreanos que orientam seus interesses teóricos e a dita aclimação, quanto os limites propriamente husserlianos para tal.

**Palavras-chave:** Sartre, Husserl, ego, liberdade.

#### Preâmbulo

O texto “Transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica” pode ser considerado o marco zero da identidade filosófica de Sartre. Tal afirmação, como é de se imaginar, não se deve apenas às razões cronológicas – o primeiro texto propriamente filosófico e de larga visada escrito pelo autor. Sabe-se, ademais, que ele forma um díptico com outro ancestral texto sartreano, a “Idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, e que ambos, muito provavelmente, foram, senão escritos, pelo menos pensados muito próximos no tempo,

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Unifesp.

entre 1934 e 1936 e são efeitos diretos do descobrimento sartreano da fenomenologia de Husserl, descobrimento que levou o jovem Sartre, de setembro de 1933 a junho de 1934, a um estágio no Instituto Francês de Berlim (De Coorebyter 3, pp. 7-9). A anedota é conhecida: Raymond Aron, em um café com Sartre e Simone de Beauvoir, ao ouvir o antigo colega *normalien* expor suas últimas preocupações filosóficas, imediatamente as assimila à (então) nova filosofia alemã, chamada Fenomenologia. Daí, quase imediatamente, Sartre lê o pioneiro livro de E. Levinas, “Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl” (Levinas 7) e propõe substituir Aron no Instituto Francês de Berlim (Cohen-Solal 2, p. 181). O resultado mais visível do dito descobrimento será a publicação, em fins de 1937, do ensaio “Transcendência do Ego. Esboço de uma descrição fenomenológica” na revista *Recherches philosophiques*, dirigida por Alexandre Koyré. O artigo sobre a intencionalidade, mais brutal e em tom de manifesto filosófico, aparecerá em janeiro 1939 na NRF.

De fato, podemos dizer que a datação é necessária mas não suficiente para entendermos todo o escopo inaugural destes dois primeiros textos e as óbvias razões de ordem cronológica podem involuntariamente inverter a boa ordem do problema. Pois é o sentido filosófico inédito desses textos que os torna um marco (também) cronológico, não o contrário.

Começamos, pois, considerando que a “Transcendência do ego” (junto com a “Intencionalidade”) institui certa “pré-história” (com as devidas aspas) do pensamento sartreano. “Pré-história” cujo sentido somos obrigados a minimamente esclarecer. Como observa De Coorebyter, “o ensaio sobre a Transcendência do Ego constituiu, durante muito tempo, o único texto de Sartre respeitado por seus adversários filosóficos, por supor abrir um caminho e levar a consequências que ultrapassavam as intenções do autor. Ele apareceu, retrospectivamente, como o primeiro sinal da ‘morte do sujeito’ que dominaria o pensamento francês dos anos

1960-1970, bem para além da crítica estruturalista que encaminha a crítica do sujeito, tomando-a como um estandarte” (De Coorebyter 3, p. 7). Para além da acertada constatação critico-historiográfica de De Coorebyter, a nós interessa, sobretudo, a especificidade do texto e o seu alcance também no interior do *corpus* sartreano. Daí que seu estatuto de “pré”-história marque também a possibilidade de um reordenamento do pensamento sartreano e sua relação com a posteridade (a de Sartre e a do próprio texto, inclusive). De algum modo, o peso filosófico de “O ser e o nada” e a linha de continuidade que espontaneamente se estabelece entre textos & problemas sartreanos – linha esta que também passa pelas menos óbvias, mas não menos contínuas, relações entre literatura & filosofia – segundo o que poderíamos chamar de seus dois primeiros momentos constitutivos – a leitura de Husserl, que perdura como principal tarefa filosófica até em torno de 1937-38, a especial leitura de Heidegger e a própria guerra, entre 1939-43 – levam naturalmente a relativização do díptico TE&Intencionalidade, sob o peso massivo do livro de 1943.

Sem querer negar a evidente continuidade da “pré-história” do pensamento sartreano em relação à sua “história”, como, enfim, acabamos de atestar, isto é, a articulação entre os textos “mais” propriamente fenomenológicos (anteriores ao *Ser e Nada*) e o *Ser e o Nada* mais o que se segue – continuidade reconhecida pela crítica e pela historiografia –, e muito menos, de nossa parte, negar suas possibilidades como via de entrada para estas obras ulteriores, seria preciso detalhar e com maior precisão, eis toda a questão, por meio de qual diferença esta continuidade se estabelece (e mesmo, institui-se), já que a correlação entre a fenomenologia sartreana (seus textos propriamente fenomenológicos, sobretudo anteriores ao *Ser e o Nada*, para voltarmos aos marcos cronológicos) e sua ontologia fenomenológica parece-nos imperfeita, e por motivos que explicitaremos na sequência.

Evidentemente que aqui também se trata de um esboço e de um roteiro dessa ordem da diferença, já que ela nos aparece sugestivamente rica e de amplas consequências.

Antes, pois, de entrarmos, sumariamente, como convém, na diferença em relação a *O ser e o nada*, o ponto ótimo para caracterização da diferença que mencionáramos acima, seria preciso entender o ato inaugural que estes dois textos estabelecem.

A chave pode bem estar já no título de artigo menor e mais combativo: a intencionalidade, que marca, por seu turno, o sentido da leitura sartreana de Husserl.

Começando pelo pequeno artigo, somos já tentados a notar imediatamente a diferença em relação a *O Ser e o Nada*, diferença que pode ser resumidamente assimilada à diferença entre a instauração de um discurso fenomenológico e a “formação” de um discurso de “ontologia fenomenológica”, quase pensando uma oposição entre o sentido gnosiológico *stricto sensu* e o sentido ontológico que pode ser pensado por meio dessa diferença. Com a ressalva de que esse sentido “ontológico” – “novo” à sua maneira – é construído por sobre o discurso fenomenológico.

Vejamos os *Carnets de la drôle de guerre* [Cadernos de uma guerra estranha, na tradução brasileira], texto especialmente importante na passagem de um polo ao outro, que mencionamos a título de “arqueologia” sartreana:

Se essa atitude contemplativa tinha por origem minha função contemplativa de guardião da cultura no seio da sociedade, como declarava sem cerimônia um marxista, ou se ela representava um projeto primeiro de minha existência (lá se encontra, com efeito, o orgulho, a liberdade, a dessolidarização de si mesmo, o estoicismo contemplativo e o otimismo que fazem certamente parte de meu primeiro projeto). [...]

É também ela que inspirou, um pouco antes meu artigo sobre a transcendência do Ego em que eu coloco muito alegremente o Eu [Moi] a porta da consciência, como um visitante indiscreto. Eu não tinha comigo mesmo essa intimidade carinhosa que faz com que haja aderências, como se diz em medicina, do Eu [Moi] à consciência, e que se temia, tentando descolá-la, a dilacerando. Ele estava, ao contrário, muito bem lá fora. Ele permanecia lá, é verdade, mas eu o olhava por meio de uma vitrine, com toda tranquilidade, com toda serenidade. Por muito tempo acreditei, aliás, que não se podia conciliar a existência de um caráter com a liberdade da consciência; eu pensava que o caráter nada mais era que um buquê de máximas, mais morais que psicológicas, em que o vizinho resume sua experiência de nós. A consciência refúgio permaneceria, como devia, incolor, inodora e sem sabor. Apenas este ano, em razão da guerra, compreendi a verdade: o caráter, seguramente, não se deve confundir com todas essas máximas-receitas dos moralistas, ‘ele é colérico, ele é preguiçoso, etc’, mas é o projeto primeiro e livre de nosso ser no mundo (Sartre 11, p. 576).

A passagem é de riquíssima fortuna crítica. Menos que um Sartre mau leitor de si mesmo, o que se revela é o esforço único de se pensar contra si mesmo ou apesar de si mesmo, aqui em sentido retórico e em sentido próprio. Mas se a frase peca por “excesso” de estilo (por falta dele e sem aspas, e a nossa), vale notar que a mudança de sentido no ímpeto sartreano não representa assim uma mudança assim tão abrupta. Ou, por outra, Sartre não parece pretender alterar sem mais “os dados do problema”, mas tão somente repensar o contexto de seu “problema” original, a consciência e seu “concreto”. Assim, a “dessolidarização de si” (e seus correlatos estoicos, o orgulho, a liberdade, a autonomia radical e abstrata) não precisa ser entendida pura e simplesmente como o deslocamento e o afastamento

do caráter existencial (e transcendente) do Eu. As potências e a presença desse Eu, naturalmente rebaixadas à condição de ficção “transcendental” pela descrição da TE, podem reaparecer como uma inusitada forma de pensar o sentido “existencial” próprio desse Eu, o que não se punha exatamente na TE, e o “caráter” – caráter, tomado novamente em sentido estóico – pode aparecer (ou reaparecer) por meio da experiência viscosa de uma liberdade atravessada por esse Eu, cheio de preconceitos da infância. A consciência refúgio deixa de ser ponto de chegada para tornar-se ponto de partida, e partindo, por esta feita, de uma “falta” diante do Eu. A tarefa será entender – na madureza dos anos Sartre – a passagem do caráter – situação, Eu – à espontaneidade da liberdade, por meio da continuidade difícil e problemática da noção de projeto, modo do para-si debater(se) (n) a facticidade, avesso, à sua maneira, do projeto radical de purificação da consciência, levado a cabo em TE.

Tomemos, ainda, outra passagem dos Cadernos (*Carnets de la drôle de guerre*):

O que eu compreendi, é que a liberdade não é absolutamente o desligamento estóico dos amores e dos bens. Ela supõe, ao contrário, um enraizamento profundo no mundo, e se é livre para além desse enraizamento; é para além da multidão, da nação, da classe, dos amigos que se está só. Em vez disso, afirmava minha solidão e minha liberdade contra a multidão, a nação, etc. O Castor me escreve justamente que a verdadeira autenticidade não consiste em ultrapassar sua vida de todos os lados ou tomar dela recuo para a julgar, ou se liberar dela a cada instante; mas, ao contrário, nela mergulhar e fazer corpo com ela (Sartre 11, p. 538).

Ora, não custa antecipar que uma das consequências das análises da TE será uma radical dessolidarização de si, de forte sugestão estoica. Apenas para que a referência não apareça deslocada, o estoicismo,

tal qual, é o tema de abertura dos *Cadernos de uma guerra estranha*. Independentemente disso, a natureza específica das análises da TE sugerem que a passagem da fenomenologia sartreana à sua ontologia fenomenológica não se dá sem percalços, daí o que chamamos de correlação imperfeita entre a fenomenologia e a ontologia sartreanas.

E, seguindo, de modo talvez por demais ligeiro, poder-se-ia muito rapidamente atestar que o sentido de “situação” que emerge dessas passagens – na segunda ainda mais evidente que na primeira – tem não poucas consequências filosóficas – deixando um pouco de lado a fineza envolvente do exercício sartreano da prosa (lá nos *Cadernos de uma guerra estranha*), também marcadamente presente – : há uma espécie de queda deliberada na reflexão impura, recuperando um conceito importante da TE, que permite fundar uma ontologia fenomenológica para além da assepsia da espontaneidade da consciência irrefletida.

Involuntariamente, diríamos abusando um pouco da má-fé, e sem muito aviso, que já estamos *no* assunto que nos interessa, falando *sua* língua, e ao leitor (nós mesmos), minimamente habituado à prosa sartreana (com suas variações), não resta senão sucumbir a tentação de mimetizar suas voltas. E qual esse assunto, anunciado sob a capa de um falso mistério? Resumamos assim: a passagem do que chamamos “pré” – história à história do pensamento sartreano é, *pari passu*, a história da inversão, por assim dizer, de uma ordem de prioridade: da reflexão pura à reflexão impura (duplo instrumento analítico que aparece estrategicamente na TE para pensar a possibilidade ou não de se rastrear a origem transcendental de um vivido qualquer) ou, em outros termos, a possibilidade de se pensar a passagem de um pensamento radical que se punha aquém de qualquer contaminação antropológica e psicológica, a visão de um fundo (de fato, um fundo de falta, de vazio, de nada) sob o qual a espontaneidade da consciência da TE se desloca, medida de toda a vida da consciência,

à *situação* – para retomarmos o tema da passagem citada – em que a contaminação antropológica e psicológica funcionam concomitantemente (e talvez concorrentemente) àquela espontaneidade ancestral da TE, porque são, agora, *facticidade*. Como se antes se passasse da presença de si (a consciência irrefletida) à falta do ser “sem operar a mediação pela facticidade”<sup>1</sup>, e agora essa mediação que se dá pela facticidade é o tema por excelência da investigação, é a obra privilegiada. Não seria demais afirmar que o enigma se desloca, mas permanece: da pura espontaneidade da consciência irrefletida à facticidade qualquer dedução transcendental permanece refém da “existência”.

Para explicarmos ainda um pouco: quando figuramos o movimento que vai das primeiras obras fenomenológicas para *O Ser e o Nada* em termos de alternância da hegemonia de “modos de pensar” típicos da TE – “reflexão pura” à “reflexão impura” -, estamos sugerindo também, de certo modo, que o projeto que a TE inaugura aponta para direções não seguidas.

Voltando à TE, filho direto e dileto da leitura sartreana de Husserl, podemos já dizer que o Husserl que interessa a Sartre não será qualquer Husserl, mas, sobretudo, o Husserl antes da conversão transcendental, o Husserl das *Investigações Lógicas* (Husserl 5), ainda que o tema não seja completamente pacífico. Que o longo e tortuoso percurso, não só da obra husserliana mas também de sua posteridade, nos advirta dos perigos das generalizações em relação a esta obra, vá lá, imersa na investigação da obscura claridade da evidência, não chega a parecer leviano afirmar que a validação subjetiva (mas não subjetivista, já que tal validação é necessária à própria experiência de verdade) de posições objetivas – ou das verdades objetivas, para sermos mais claros – tal como pensadas por Husserl convergem, em larga medida, com a preocupação sartreana de pensar “possibilidade de ‘descrever concretamente o que se passa na consciência’”

(De Coorebyter 3, p. 31). Em termos sumários, eis o projeto ancestral de Sartre, que, por sua vez, se confunde e se completa com o sentido mais geral do projeto dos “anos Sartre”, o projeto de uma certa geração, de uma “filosofia do concreto”. Há que se notar que este “concreto” não é um concreto qualquer, mas um concreto muito cartesiano, ao gosto do freguês. Ou por outra, o ponto de fuga do projeto sartreano é pensar em que termos se dá, subjetivamente, uma “experiência do concreto” já que não há, segundo o conhecido catecismo, experiência do concreto sem que haja um concreto *vivido* por nós.

Assim, podemos voltar ao primeiro parágrafo da “Intencionalidade”, forma de nos aproximarmos da TE, e lê-lo como uma reatualização dos problemas clássicos da fenomenologia – a crítica do psicologismo e a consequente solução do problema do ceticismo. Como é possível tratar do conhecimento sem reduzi-lo à infraestrutura psicofísica que o suporta? A passagem da matéria à alma, nesse caso, resume-se à investigação de como é possível conhecimento universal de um ponto de vista finito, isto é, sem o narrador metafísico a desarmar a pobre (finita, empírica, fática) “evidência” que decorre das nossas opiniões, tanto recebidas dos outros quanto adquiridas pela vã experiência comum dos sentidos.

Façamos, então, uma pausa e, a título de ilustração, tomemos a seguinte passagem de Husserl:

Que nos baste opor ao que precede a seguinte reflexão: imaginemos um homem ideal, no qual toda operação do pensamento se efetua como exigem as leis lógicas. Naturalmente, o fato que ele [o pensamento, excerto nosso] procede assim deve encontrar sua razão explicativa em certas leis psicológicas que regulam, de uma certa maneira, o desdobramento dos vividos psíquicos desse ser, partindo de certas colocações primeiras. Ora, eu pergunto: essas leis naturais e essas leis lógicas, dado o que supomos, são



idênticas? A resposta deve ser evidentemente negativa. Das leis causais, segundo as quais o pensamento deve proceder de modo a satisfazer as normas ideais da lógica, e estas normas elas próprias, não são absolutamente a mesma coisa. Que um ser seja constituído de tal maneira que ele não possa emitir julgamentos contraditórios em nenhuma sequência de ideias formando um todo, que não possa efetuar nenhum raciocínio que vá de encontro aos modos silogísticos – isso não implica absolutamente que o princípio de contradição, o *modus Barbar*, etc., sejam leis naturais que nos poderiam explicar uma constituição tal como a sua. O exemplo da máquina de calcular faz compreender plenamente esta diferença. A disposição e o encadeamento dos números que vêm se inscrever são regulados por uma lei natural, de maneira que o exigem para suas significações as proposições aritméticas. Mas ninguém invocará para explicar o funcionamento físico da máquina as leis da aritmética, em vez das da mecânica. A máquina não é, com toda certeza, uma máquina pensante, ela não se compreende ela própria, tanto quanto não compreende as significações de suas funções; mas, por outro lado, nossa máquina de pensar não poderia funcionar de maneira análoga, e isso já que o percurso real de um de seus pensamentos deveria ser sempre reconhecido necessariamente como correto graças a evidência intelectual da lei lógica que aparece em um outro pensamento? (Husserl 5, p. 76, ed. Alemã p. 68).

Por detrás da prosa helicoidal de Husserl (e de nossa tentativa de reproduzir tal movimento em vernáculo) pode-se constatar o eixo em que gira o famoso exemplo da máquina de calcular. É difícil pensar em exemplo melhor, que melhor ilustre os problemas de uma teoria do conhecimento de *aparência* tradicional, que a tal operação da máquina. Assim, entre a operação e seu efeito, o resultado, operação em que a norma e o caso funcionam em uma contínua ordem de imanência no interior do

escopo da máquina, há uma continuidade enganosa que nos faz crer que a máquina “acerta”, quanto o valor “acerto” só a nós é permitido ter dele experiência, isto é, é da ordem do vivido. A máquina é, por definição, a experiência de dissociação entre “aparência” e “essência”, (a favor de uma aparência “ilusória” - não, por certo, muito longe daqueles autômatos que Descartes vê passar diante de sua janela). O que faz aparecer não é da mesma ordem do que aparece, negando evidentemente o sentido fenomenológico de “aparição”: o que aparece é aquilo que é. Por exemplo, tomemos a operação simples,  $2+2=4$ : a norma que produz o efeito não é (e não pode ser, segundo Husserl nos sugere) a mesma que regula a operação da máquina enquanto tal. A norma para a máquina é seu mecanismo de máquina (mecânico ou eletrônico). A norma da aritmética é fundada na própria aritmética. A validação última do efeito que a máquina produz (seu resultado) depende de uma instância de validação que estando *lá*, tendo-se dela a experiência em ato, não é empírica, digamos muito simplesmente. Ou em outros termos, o valor “acerto”, “certo”, “verdadeiro” não depende da máquina, simplesmente não é empírico em óbvio sentido naturalizante, é, pelo contrário, normativo. E isso porque a validação desta operação simples,  $2+2=4$ , não se dá no “plano de imanência” da máquina, mas, em alguma medida, *por meio* do plano de imanência da máquina. Muito simplesmente, o sentido fenomenológico da máquina é este: o que ela produz como “aparição” - seu funcionamento “aparente” – nos remete a uma esfera normativa inacessível à ela mesma como máquina.

Antes de dar o próximo passo, nos expliquemos melhor. Tomemos “máquina” em sentido rigorosamente próprio e temos diante de nós uma calculadora qualquer. Como objeto físico, ela é desenhada, isto é, projetada, tem suas partes ordenadas de tal modo para obter tal fim, no nosso caso, calcular. Quando informamos à nossa máquina a operação simples que tomamos como exemplo,  $2+2=4$ , é sua mecânica

(ou eletrônica) interna que faz com que apareça a nós o resultado correto. O que significa que à sua ordem interna não cabe saber matemática, mas funcionar de tal modo que o seu efeito (resultados) *apareça* a nós de modo matematicamente correto. O que define o “matematicamente correto” não são naturalmente os dispositivos da máquina, é a matemática tomada como ideal normativo. A máquina não tem a “experiência da norma”. E qual instância normativa salvaguarda a matemática, digamos, de nossos “preconceitos de infância”?

Tomemos outro exemplo: quando uso uma alavanca para deslocar um objeto, por meio desta máquina simples reduzo a força necessária para deslocar um objeto qualquer em uma proporção regulada por uma lei. Logo, a redução da força necessária para deslocar um objeto qualquer não é dada pela alavanca em si, a máquina, mas pelas leis físicas por meio das quais ela, a máquina, *faz sentido*. A máquina não *produz* o seu próprio sentido, é submetida a uma ordem de sentido que lhe escapa absolutamente, se quisermos. Logo, a chamada *vantagem mecânica* obtida pela máquina em questão não é expressão “imanente” (em sentido normativo) da máquina, mas expressão da lei que a funda. A máquina é sempre caso sujeito à lei. O que indica que há uma instância normativa por meio da qual a alavanca opera, que é a física, entendida como o conjunto de leis e os casos a que essas leis se aplicam, seu escopo.

Vemos assim que entre a “máquina de pensar” e a atividade da consciência há uma essencial diferença de natureza. Uma diferença fenomenológica. A atividade da consciência opera na esfera da idealidade ou da “coerção subjetiva”, lá o “resultado” não é efeito de uma causa que lhe seja exterior, mas de sua própria atividade imanente e, melhor, a marca dessa imanência, inscrita na atividade da consciência, é a evidência, correlato imediato e irrefletido desta “coerção subjetiva” (*Einsicht*) (evidência intelectual, intelecção ou simples evidência, a “lógica pura”

dos prolegômenos das *Investigações Lógicas*). É dessa forma eminente do conhecimento que, derivando à presença – correlato antropológico e transcendental simultaneamente – tornar-se-á, em Sartre, a forma generalizada da vida da consciência.

Lembremos outra passagem das *Investigações lógicas* que reforçam esta posição. Diz Husserl:

Os lógicos psicologistas desconhecem estas diferenças essenciais e eternamente irreconciliáveis entre lei ideal e lei real, entre regulação normativa e regulação causal, entre necessidade lógica e necessidade real, fundamento lógico e fundamento real. Não há nenhuma gradação concebível que seja suscetível de estabelecer mediações entre o ideal e o real” (Husserl 5, *idem*).

Note-se que aqui esta oposição entre o ideal e o real é uma oposição que traduz duas ordens específicas de causas ou, como prefere Husserl, de normas. Assim uma norma para a consciência é o que a consciência reconhece como norma, estando implicado aí que “reconhecimento” para a “consciência” é ser “consciência” desse reconhecimento. Caso contrário a norma não poderia ser entendida como norma pela consciência, e não teria valor “ideal”.

Antes, porém, de avançar, antecipemos o texto de Sartre: “Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl não permite afirmar que se possa dissolver as coisas na consciência. Veja esta árvore. Mas você a vê no exato lugar que ela se encontra: a beira da estrada, no meio da poeira, única e torta sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea” (Sartre 14, p. 87)<sup>2</sup>. Notemos que o “psicologismo” mencionado por Sartre é plenamente coerente com as posições de Husserl, a filosofia digestiva, a indigesta filosofia que mecanicamente digere as coisas, não deixaria de ser uma edição pretensamente sofisticada de uma “máquina de pensar”, entendida aqui no *pior* sentido do termo.

Voltando, pois, à analogia da máquina de calcular que, ao operar mecanicamente, produziria pensamentos, surge a questão, ainda uma vez, de como é que o pensamento opera, qual a natureza de sua atividade para que dela resulte o “pensar”. Em outras palavras, tanto para Sartre quanto para Husserl o pensamento é uma atividade auto-fundante. Sartre não para a esta altura: ele segue. E a árvore que menciona é a melhor indicação do que pode significar a atividade desta ordem auto-fundante: a percepção da árvore dá a justa árvore percebida porque a árvore dada não se dá (e não pode ser dar) por detrás da atividade da consciência que a percebe, ela é simultaneamente objeto qualquer do mundo e atividade do campo transcendental. A evidência da árvore se impõe por meio da percepção da árvore, e há unidade sintética e imediata da percepção como atividade transcendental para com o percebido, objeto transcendente. Claro que adiante poderemos dizer que a evidência é *transfenomenal*, mas, por hora, fiquemos por aqui. Dirá Husserl, ainda nos prolegômenos das *Investigações Lógicas*:

A evidência não é, ao contrário, nada senão o “vivido” da verdade. A verdade é vivido, isso naturalmente não tem outro sentido que aquele em que um ser ideal em geral pode ser um vivido em um ato real. Em outros termos: *a verdade é uma ideia, cujo caso particular, em um julgamento evidente, é um vivido atual*. Ora, o julgamento evidente é uma consciência de um dado originário. Sua relação com o julgamento não evidente é análoga àquela de toda posição representativa de um objeto relativamente a sua percepção adequada. O que é percebido adequadamente não é simplesmente o objeto de um visado qualquer, mas, ao contrário, é, tal que é visado, dado igualmente no ato de modo originário, isto é, apreendido integralmente e como sendo ele próprio presente. Da mesma maneira, o que é julgado na evidência não é simplesmente julgado (visado conforme o modo judicativo, enunciativo, afirmativo), mas é dado no vivido do julgamento como

sendo ele próprio presente – presente no sentido em que um estado de coisas pode estar “presente” com tal e tal compreensão de sentido e, conforme o gênero a que pertence, particular ou geral, empírico ou ideal, etc. A analogia que religa todos os vividos se dando originariamente conduz, então, a expressões análogas: chama-se evidência um visado, uma intuição, uma apreensão do estado de coisa dado ele próprio (“verdadeiro”) ou ainda, por um equívoco bem compreensível, da verdade. (...) O vivido da concordância entre intenção e objeto presente ele próprio, é a evidência, e a ideia dessa concordância é a verdade. Ora, é a idealidade da verdade que constitui sua objetividade. Não é um fato contingente que faz com que uma proposição pensada *aqui e agora* concorde com o estado de coisas dado (Husserl 5, p. 210, ed. alemã 190).

Aqui é possível avançar nas considerações feitas acerca da máquina de calcular: Husserl, de uma maneira mais ou menos inédita, tenta circunscrever o que ele sempre considerou o “mistério da subjetividade”, isto é, a conversão objetiva da verdade interna ou de como, apenas por meio da subjetividade, da atividade subjetiva, é possível realizar uma ideia de verdade. O que ele chama de “vivido” é a presença irrecusável, a proximidade absoluta do objeto a consciência que se dá por meio da evidência. Trata-se, pois, do instante zero da consciência já consumado. A evidência é a concordância daquilo que a consciência visa como consciência e um estado de coisas dado por meio dessa visada, na forma de intuição. Mais uma vez estamos falando de uma atividade idealizante que se realiza por meio de um ato real e particular, seu sentido fenomenológico. É um movimento único em que a consciência se põe como atividade (que visa a alguma coisa) e se realiza como consciência na exata medida da intuição do objeto: o que é visado se realiza na intuição do objeto que se dá, por sua vez, como consciência imediata do objeto.



Enfim: não há objetividade legítima que não passe pelo circuito da subjetividade (que, em tese, a institui), o que, em outras palavras, significa que o *sentido* da objetividade, aquilo que a máquina não produz, só se realiza por meio da *experiência deste sentido*. Vale notar que os problemas husserlianos são problemas clássicos do conhecimento: validação, verdade, falsidade, objetividade. Para isso, porém, ele assume um índice cuja história é pregressa: a intencionalidade, conceito chave remodelado por um campeão do psicologismo, Brentano, que fazia coro àqueles que supunham que o fundamento normativo da atividade cognoscente seria meramente psicológico. E estaria Brentano a confirmar o juízo temerário de que o *modus ponens* tem, em última análise, fundamento psicológico e não lógico? Mas não é este evidente absurdo que afirma Freud, outro aluno de Brentano, na sua psicopatologia da vida cotidiana? Eis o problema do “psicologismo” que, contra as certezas de Husserl lá nos seus oblíquos *Prolegômenos à lógica pura*, Husserl suporia completamente ultrapassado, mas que volta, à sua maneira, como veremos adiante e como a referência à Freud antecipa.

Voltemos, pois, à intencionalidade. A intencionalidade supõe que toda posição, marca, índice objetivo é experimentada, *vivida*, subjetivamente para ter sua validade *realizada* enquanto tal. O sentido e a “experiência do sentido” se equivalem. A tarefa de Husserl, ao aceitar integralmente a intencionalidade como marca sintática última da validação subjetiva dos índices objetivos, passa a ser a de circunscrever uma experiência subjetiva não afeita aos “preconceitos da infância”, purificada dos acidentes, isto é, de causas antropológicas, psicológicas, sociológicas e, recentemente, neurológicas que determinariam de fora – como se fôssemos máquina – a experiência última do sentido, e, por extensão, a experiência da verdade. Pois bem, o sentido fenomenológico do empreendimento husserliano é justamente encontrar o momento normativo em uma experiência que se

dá faticamente, no interior dos “preconceitos da infância”, para insistir na complicação. Daí a convergência que vê Sartre em relação ao seu projeto filosófico: “desenvolver uma crítica radial da psicologia na exata medida em que se entende dar conta do vivido em sua verdade” (De Coorebyter 3, p. 31).

Notemos, além disso, o seguinte. O que significaria, na pena sartreana, uma máxima filosófica da seguinte ordem: “Uma consciência pura é, pois, um absoluto, simplesmente porque ela é consciência dela mesma. Ela é, pois, um fenômeno no sentido particular em que “ser” e “aparecer” não são senão um” (Sartre 13, p. 98). Antecipamo-nos, mais uma vez, saltando para um trecho chave da TE, mas em nome da boa causa que é bem entender a aclimação sartreana das espécimes husserlianas. Ora, não precisamos ir muito longe para intuir que a conjunção aparência/ser em Husserl irá desembocar no país do transcendental, com uma sofisticação impar, vale reconhecer. A afirmação não chega a ser muito leviana (apesar de ser muito sumária) se nos damos conta de que, se a “aparência” (ou a aparição, para sermos um pouco mais precisos) dá o “ser”, isso assim ocorre porque aquilo que aparece, aparece como ser e não como mera “aparência” e a passagem do acidente à essência se dá em moto-contínuo que é o “modo de aparição”. O fundamento dessa operação, a passagem do caso à lei, por meio do caso, estando inscrito no “modo de aparição”, portanto, em um “plano de imanência”, só pode ser dado por uma instância presente na experiência *negativamente*. E depois de “n” voltas, retornamos para o lar da filosofia depois de Kant. Tudo isso, porém, que parece bastante correto para Husserl, funciona muito obliquamente em Sartre.

Voltemos ao trecho por nós antecipado: *um fenômeno no sentido particular em que “ser” e “aparecer” não são senão um*. No caso sartreano, tal postulado não nos leva sem mais para o país do transcendental, mas

leva-nos a uma complicação transcendental. Nos seguintes termos: operando em um registro “do concreto”, a seu modo “realista” - o realista com as devidas aspas pode ser entendido como um correlato possível para o “concreto” tanto quanto como a descrição do modo do concreto se dar –, Sartre supõe que o ser da aparição é chave de nossa experiência do real (o “concreto”). E que a investigação do ser da aparição nos dá não apenas a chave do real, mas a chave da experiência do real, a consciência no mundo. Adiante retomaremos todos esses pontos.

Nesses termos, podemos retomar o artigo de Sartre.

A primeira frase do pequeno artigo sobre a intencionalidade começa, em respeito ao gênero polêmico que o caracteriza, com o famoso “ele comia com os olhos”. E ele, o artigo, reatualiza, por meio dessa abertura, verdade que sob uma feição *enragée*, um conjunto de problemas clássicos, tratados pela “nova ciência de rigor”, a fenomenologia. E retomando e resumindo o que já foi dito, vale a seguinte asserção: por que processos o conhecimento não apenas se põe como conhecimento, mas igualmente se valida enquanto tal (novamente, posição subjetiva, validação da objetividade)? A pergunta fenomenológica (muito cartesiana nessa formulação, pode-se suspeitar) já esbarra na série de positivismos a enfrentar: realismo, psicologismo, naturalismo e, enfim, o último dos inimigos, o ceticismo. Valeria, ainda, uma palavra sobre o sentido fenomenológico dessa série de inimigos da fenomenologia: todos eles, em última análise, recusam-se a aderir ao momento normativo do vivido, como atividade no e do vivido, a ver que o momento normativo do vivido – passagem da aparição ao ser, do acidente (aqui entendido como o meramente ocasional) à essência – é dado em ato. Este momento privilegiado de experiência da “evidência” é, por meio de um raciocínio circular muito próprio a este ambiente, a “evidência” como experiência e se dá na textura da facticidade/empíria e, simultaneamente, como diferenciação da facticidade/empíria. Daí, segundo o sereno juízo

husserliano, todos os positivismos serem incapazes de se descolar do domínio da opinião, isto é, da atitude natural, ou por outra, são tantas outras teorias da atitude natural quando não a constatação da impossibilidade de “teoria” (no sentido substantivo que Husserl ainda acredita haver) da atitude natural, no caso especial do ceticismo. Nunca uma ciência da experiência da verdade, como ele pretende que seja a fenomenologia.

Retomemos, pois, o fio da meada, voltando ao nosso “ele comia com os olhos” que abre o texto, que traduz e estiliza nossos problemas. Nenhuma dessas variantes (de positivismos somados ao temível ceticismo, dirá o fenomenólogo) escapa à rigorosa sentença proferida em tons de profeta, por Sartre, ao pregar a nova aliança dos homens com a verdade: oh filosofia alimentar. Retórica à parte (mas não muito), de onde vem essa fome da filosofia? Conteúdos e consciência, dados e consciência, forma e conteúdo. Nessa clivagem já está inscrito (quase) todo o problema da fenomenologia porque o que se trata de entender não é tanto como é possível “conteúdos da consciência” (uma relação exterior de continente e conteúdo a fundamentar o conhecido), mas como a consciência, para ser consciência, prescinde dessa forma “conteúdo”, submetendo tudo a sua própria forma, a forma “consciência de (...)”. E eis a intencionalidade, em uma das suas variações. Por detrás da experiência da “evidência”, está a intencionalidade, como forma e a forma da experiência da evidência. Ainda que a relação não seja tão óbvia assim. Digamos, mais uma vez simplesmente que é a forma da consciência enquanto tal, a intencionalidade, que torna possível a experiência da evidência enquanto tal. É por meio desse expediente que o outro da consciência, o que se chama vulgarmente de “os conteúdos da consciência”, passa a ser a própria consciência, mas não em sentido realista, substancialista, naturalista, metafísico... mas no inédito sentido intencional. Eis a presença do objeto qualquer como aparição. Melhor, em estrito sentido fenomenológico. Aqui se encontram, confusamente, como

soe ocorrer, o transcendental husserliano e o concreto sartreano, em estado de *quiproquó*. É explicitando essa relação “por dentro” entre a consciência e o seu outro que se pretende escapar dos perigos dos positivismos, por um lado, dos ceticismos, por outro, diante, naturalmente, do diagnóstico de que seria justamente a impossibilidade dessa relação “por dentro”, milagre operado pela intencionalidade, que alimenta os céticos (sobretudo). Por meio da dessa “forma consciência”, “toda consciência é consciência de (...)”, o problema do conhecimento (em um primeiro momento) é pensado segundo essa nova visada “imaneente”, imaneente em sentido intencional, reforçemos. A chave do problema (e não só do problema do conhecimento) deixa de ser a “representação”, na versão clássica e suas variantes, que cai por terra se levamos a sério a máxima “o que aparece é aquilo que é”, pois a conexão de direito entre continente e conteúdo deixa de ser necessariamente mediada pelo *tercius* clássico quando a experiência do “conteúdo” é imediatamente experiência de si (consciência), *et pour cause*. A intencionalidade como forma da atividade da consciência é também a atividade da forma como consciência. E se essas sutilezas fenomenológicas parecem mais feitiçarias que filosofia, digamos, em respeito aos juízos mais pedestres, que o modo como se dá um conteúdo qualquer à consciência é exatamente o mesmo modo pelo qual a consciência se percebe como consciência desse conteúdo qualquer. Nessa identidade estrutural (originária), a apresentação de si e do mundo coincidem sem intermediários.

Este é o ponto de partida para as investigações acerca da transcendência do Ego, o lugar de onde parte o ensaio sartreano. A supressão pura e simples do problema da representação nos termos clássicos das metafísicas do XVII, tal como é sugerido pela passagem acima não será, porém, sem consequências. A mais evidente, em se tratando da TE, é a formulação da tese que dá título ao ensaio: sem representação, sem eu. Antes, porém, vale reforçar que lá também Sartre desloca o problema de seu viés de origem, essencialmente

epistemológico, para um âmbito que em outros tempos se poderia chamar de metafísico. E não são poucos os que nos advertem que todas as variantes dos “existencialismos” são tantos outros álibis para um “retorno” da metafísica. Mas, sabidamente, o Autor evita o termo e o deslocamento que produz não significa, de fato, uma volta à metafísica (muito menos no seu sentido tradicional), mas um alargamento da própria fenomenologia e sua extensão até as chamadas filosofias da existência<sup>3</sup>. Porque agora estamos diante, guardada as devidas proporções, de uma investigação acerca da “experiência da consciência” e seus mecanismos de efetivação ou, por outra, da experiência da subjetividade como experiência chave para a experiência do concreto e da verdade (a primeira como sua condição de possibilidade da segunda).

\*\*\*

Se nos detivermos nas primeiras páginas da TE, poderemos depreender, então, sua primeira feição, e por meio dela estabelecer a chave de leitura provisória que procuramos.

Temos, inicialmente, como que a apresentação sumária de duas teses contra as quais o Ensaio polemiza e discute para afirmar o axioma e os corolários que se desdobram dele: o Ego como “habitante” da consciência, logo, objeto transcendente. O problema de saber qual o estatuto desse habitante, sua relação teórica com a consciência, revela-se à medida que o ensaio qualifica melhor suas duas contra-teses privilegiadas: o Ego como princípio vazio de unificação dos vividos (“Erlebnissen”), isto é, como um dispositivo “formal”, de certo modo “invisível” (negativo em sentido transcendental) que operaria às costas da consciência para unificar a multiplicidade de suas operações e o Ego como “presença material” marca visível e fática de cada ato da consciência. Nos dois casos, o Ego determinaria “de fora” o escopo e o efeito da estrutura da consciência.

O ponto de partida sartreano é uma noção de fenômeno que paulatinamente se expande ao longo do ensaio para, enfim, coincidir com um campo transcendental *sui generis*. “Fenômeno” no sentido já indicado por nós, como “coincidência entre aparição e ser”. Uma vez que toda experiência enquanto tal é experiência da consciência – a experiência da consciência não é somente toda a experiência que nos é possível como também todo o *possível* da experiência –, é de se notar que essa “experiência” coincide com tudo que se põe como existente, uma vez que só existe o que aparece. Há que marcar que nesse alinhamento – aparição, ser existência – o autor não pretende reduzir tudo, já que é disso que se fala, ao “homem”. Pelo contrário: a tese de que o Ego é transcendente significa, nos quadros da TE, a emergência derivada e acidentada da “personalidade”, “do homem”, na forma do Ego. Porém, ao operar tal reordenação, Sartre não se furta a sugerir que essa noção de fenômeno que vai pouco a pouco se ampliando ao longo do texto termine por coincidir com a vida – espécie de horizontalidade de base, imanente, pré-pessoal, que aqui faria às vezes da “realidade humana” de EN – daquilo que, sendo consciência, não prescinde da vida –, o que é uma das possíveis nuances que reaproximam as filosofias da “existência” em sua primeira versão não humanista e francesa, da metafísica. Por isso, também, por estar supostamente recuando a um âmbito originário do ponto de vista do concreto, sem pretender “cair” extemporaneamente em um idealismo transcendental que não coincida com a “vida”, é bom notar, o autor pode supor como recurso analítico a descrição: a experiência “descritiva” da consciência, a atividade da consciência – a experiência dos vividos – não apenas não se confunde com o Ego como nos dá as “coisas” em carne em osso, em seu momento constitutivo (poderíamos dizer, dá o *possível* das coisas enquanto coisas, mas um possível que oscila entre o constitutivo e o empírico porque não é um “transcendental” de boa cepa). O Ego e essa esfera originária (a consciência irrefletida, que como

veremos “circula” na horizontalidade de que falávamos, sem poder recuar em direção à pureza transcendental absoluta) são duas instâncias que só se confundem do ponto de vista de teorias que são incapazes de descrever a experiência da consciência (e da vida). Desta suposição analítica chave, de que parte, Sartre caminha para uma espécie de prova pela negação ou demonstração por redução ao absurdo já no início do texto. O teste de validade dessa clivagem analítica se dá por meio da crítica às teorias que supõem tanto a unidade dessas duas instâncias, consciência e Ego, vida e homem, experiência e humanidade, quando a subordinação da última pela primeira ou vice-versa.

São duas as teses que Sartre traduz como o elemento ideal de contraste para suas posições. As teses da presença formal e material do Ego, o que o obriga a tomar posição tanto em relação a Kant quanto em relação aos moralistas tradicionais que pretendem que a consciência dos afetos (as paixões da alma) seja produto de um Ego sub-reptício, oculto e presente, não o contrário, um Eu produto dos afetos. As duas teses, apesar de díspares, têm em comum a pretensão de reduzir a experiência da consciência (a existência) – o que a TE pretende alargar – à órbita do Ego. As duas teses, cobrindo uma extensão que vai da ênfase epistemológica da presença do Ego – princípio formal de unificação – até a ênfase moral (e “psíquica”) de sua presença – o Ego como mentor de nossos estados e afetos – traduzem, em termos sartreanos, a antiexperiência por excelência. Nos dois casos teríamos um Ego efetivo, cobrindo e limitando toda a extensão da experiência da consciência (e da própria experiência a se manter a coincidência entre “aparecer” e “ser”), e não o arremate que nos espera no final do ensaio. O que também serve de indicativo para compreender as pretensões do autor.

A importância destas primeiras observações será a de indicar, de forma pressuposta, quais as consequências de uma abordagem

fenomenológica da consciência, segundo o Sartre de TE. Reforçamos que aqui consciência nada tem que ver com Ego. O esforço, ao contrário, é purificar a atividade autárquica da consciência do protoplasma pegajoso do Ego, seja transcendental, seja material.

\*\*\*

A primeira posição que a TE marca é em relação à filosofia crítica. Aqui não se trata de como as operações - da consciência?, das representações?, da subjetividade? - devem ser, de apreender a esfera de sua legalidade, mas de como elas são de *fato*.

É necessário concordar com Kant quando ele diz que ‘o Eu Penso *deve poder* acompanhar todas nossas representações’. Mas é necessário concluir disso que um Eu, *de fato*, habita todos nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência? Parece que isso seria forçar o pensamento kantiano. O problema da crítica, sendo um problema de direito, não implica nada que Kant afirme algo sobre a existência de fato do *Eu penso*. Parece, ao contrário, que ele vira perfeitamente que havia momentos da consciência sem ‘Eu’, já que ele diz: ‘*deve poder* acompanhar’. Trata-se, com efeito, de determinar as condições de possibilidade da experiência. Uma das condições é que eu posso considerar minha percepção ou pensamento *meus*. Eis tudo.” (Sartre 13, p. 93).

Como sugere V. de Coorebyter em nota, “a leitura sartreana de Kant é perfeitamente ortodoxa” (Sartre 13, p. 177). De modo que, o problema transcendental, que também participa dos esforços teóricos da TE, deve ser puxado com outros fios que os de uma “nova” leitura de Kant.

Sem querer exatamente enfrentar o problema e seguindo o rastro da leitura escolar sartreana, podemos dizer que em Kant o problema da legalidade/normatividade da experiência, isto é, do modo pelo qual uma experiência nos é dada como experiência, é colocado em termos “estáticos” ou pré-fenomenológicos. Com isso pretendemos dizer que o conjunto das três Crítica é uma descrição da arquitetura das “possibilidades” (potência/faculdade) normativas da razão. Desse ponto de vista, o “eu penso” a que seguidamente Sartre faz referência é um operador normativo dessa arquitetura legal. E claro que entre o direito e o fato, há toda uma série quase infinita de chicanas jurídicas. Evidentemente que seria um exagero sugerir que Kant não teria pensado no consequente problema da efetivação da norma. E há toda uma notável fortuna crítica kantiana que trata disso. Há que notar, porém, que a insistência sartreana em reforçar o caráter meramente normativo do eu penso kantiano – normativo em estrito sentido crítico – não é descabido porque o problema da crítica nunca foi fenomenológico *stricto sensu*. Esse parece ser o ponto central. Não há uma fenomenologia na crítica kantiana, o que significa que não há o problema do *vivido* da norma. E é nisso que a leitura sartreana de Kant parece acertar. Certamente que aquilo que chamamos o “*vivido* da norma” repõe o problema transcendental. E seria também leviano considerar que a fenomenologia nada tem que ver com isso. Sobretudo porque na TE o problema transcendental aparece com uma complicação adicional: como ele é dado por meio do escopo do campo transcendental (na radicalidade agramatical da espontaneidade da consciência irrefletida), sua agramaticalidade fere de algum modo a própria ideia de norma, sem abrir mão de sua dimensão constitutiva.

Assim, o sentido *fático* do eu penso que procura Sartre - e que lhe serve de antídoto ao veneno do neokantismo francês - não é assim tão autoimune. Não deixa, porém, de marcar o problema em outros termos, aí sim, termos estes que nem o mais aplicado universitário francês poderia suspeitar.



Daí que, apresentando o que vem a ser este “fato”, Sartre não se furta em enfatizar o caráter “científico” da fenomenologia. O que, muito simplesmente, significa que ela tem um “objeto”, “um fato” (em justa oposição ao sentido negativo da Crítica), mesmo que este “objeto”, que este “fato” seja a própria “atividade da consciência” que se põe na exata medida que põe seu objeto, o sentido fenomenológico (e não psicológico) do termo *aparição*. Presença, como se pode suspeitar, alvo de crítica feroz da geração que se segue aos anos Sartre, e que indica a tal “proximidade absoluta com o objeto”, é a chave dessa *aparição*, seu modo de ser, digamos. E pode ser entendida, a presença, como o cruzamento do fático com o transcendental na *aparição*. A “presença” se dá como “objeto” fenomenológico, por excelência, exatamente porque é o que aparece, sempre em um registro não antropológico. No caso sartreano, esse cruzamento é condensado em uma espécie de agramaticalidade originária em que o “empírico” e o “transcendental” irrompem da espontaneidade da consciência. E aqui o que chamamos de agramaticalidade coincide com a espontaneidade: é um movimento sem pressuposto formal, menos autofundado, mais autofundante<sup>4</sup>..

Como ainda sim o que é presença só é presença porque aparece, Husserl e, na sua esteira, Sartre, a entendem como um “objeto” (fenomenológico, claro). Ao pretender caracterizar seu esforço fenomenológico, Sartre revela uma das marcas registradas do discurso crítico: sua radical recusa de objeto. (Analogamente, e retomando, o discurso crítico se comporta como um meta-discurso da razão cujo objeto é a razão tomada como *corpus legal*, como já foi dito). Notemos, porém, que ultrapassado este sumário acerto de contas com o discurso crítico – Sartre é crítico feroz do neokantismo francês, mas não de Kant –, o Autor passa a indicar em que termos se estabelece “seu” discurso, isto é, o “discurso fenomenológico”.

Todas as pistas estão dadas e não nos resta muito mais senão seguir o texto.

Assim, diz Sartre:

“Se abandonamos todas as interpretações mais ou menos forçadas que os pós-kantianos deram do “Eu penso” e, no entanto, ainda quisermos resolver o problema da existência de *fato* do Eu na consciência, reencontramos em nosso caminho a fenomenologia de Husserl” (Sartre 13, p. 95). E mais uma vez reforçamos: o problema da “transcendência do Ego” - e devemos entender o que significa neste contexto “transcendência” (de que em relação a que) e “Ego” - está inscrito nas relações *de fato* entre Ego (Eu) e consciência. Parece ser crucial não confundir o fato de termos consciência – e veremos ser *esta* consciência qualquer *minha* independente do *Eu*, ela será singular e impessoal ou pré-pessoal, como diz Sartre – com o fato de como este Eu acompanha ou não, aparece ou não (e em que circunstância) à consciência.

Segue Sartre:

“A fenomenologia é o estudo científico e não crítico da consciência”. Se este “científico” decorre de um objeto, de um fato, poderíamos precisar um pouco mais este objeto, reforçando as observações feitas acima: é daquela primeira evidência que falamos, é ela que se presta a ser apreendida pela intuição, que, por seu turno, põe-nos em presença da coisa “em carne e osso”. Daí que evidência em sentido largo, intuição, vivido circunscrevam um mesmo fato original da consciência. Ora, e se estamos no domínio dos fatos, o problema que nos concerne, o das relações entre consciência e Eu, é um problema de fato, um problema “existencial”. Paulatinamente passamos do problema da normatividade epistemológica para o de uma

ordem “existencial”, em boa parte devido ao modo pelo qual Sartre redimensiona o problema constitutivo. Do “como conheço”, para “o que há”. E podemos entender essa passagem ao “existencial” como um das muitas contribuições de Sartre ao partido do concreto, porque ela se dá mediante uma obstinada leitura de Husserl.

Chega-se, enfim, ao corolário de nosso axioma: o Ego habitante de uma consciência completamente purificada:

“É necessário que ele [“mim” psíquico e psicofísico] seja duplicado em um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta? Vê-se as consequências desta resposta. Se ela é negativa, eis o que resulta:

1° que o campo transcendental se torna impessoal, ou, se se prefere, “pré-pessoal”, ele é *sem Eu*;

2° que o Eu apenas aparecesse no nível da humanidade e que não fosse senão uma face do “mim”, a face ativa;

3° que o Eu penso pode acompanhar nossas representações porque ele se dá sobre um fundo de unidade que ele não contribuiu para criar e que justamente é esta unidade prévia que o torna possível, não o contrário

4° que se está livre para perguntar se a personalidade (mesmo a personalidade abstrata de um Eu) é um acompanhamento necessário de uma consciência e se se pode conceber consciências absolutamente impessoais” (Sartre 13, p. 96).

Tomemos cada uma das consequências enumeradas por Sartre.

Primeiro, a questão que abre a enumeração: sabe-se que a resposta é negativa, que o corpo, o “mim psicofísico” não se duplica em “eu transcendental”<sup>5</sup>. Aqui há dois problemas e o mais fácil é o que versa sobre a não duplicação do mim psicofísico em “eu transcendental”. Esse primeiro diz respeito ao modo como, ao reduzir a consciência à

identidade de sua atividade, Sartre como que dá um salto por sobre o tradicional problema do duplo na fenomenologia. O outro diz respeito ao próprio mim psicofísico, que uma vez tomada a primeira providência – a que inviabiliza sua duplicação – não pode ser encarado como mera empiria. E valeria lembrar o modo particular pelo qual a TE apresenta e enquadra esse problema. Exceção feita a obscura menção a este “mim psicofísico”, raríssimas são as indicações feitas ao corpo e, por extensão, ao óbvio problema (constitutivo/transcendental) que decorre do corpo como *presença* (recorrente, como já se deve imaginar, em toda história da filosofia): o das relações entre a alma e o corpo. Aqui como antecipávamos, o problema pode ser desviado pela ausência de duplo, o que, por si só não evita a questão sobre o estatuto do “mim psicofísico”. Poder-se-ia dizer que o “mim psicofísico” traduz uma posição abstrata do corpo em relação à consciência no mundo ou, melhor, traduz uma descrição abstrata do corpo face a atividade originária da consciência, tomando posição a favor de um versão radicalmente imanentista da consciência. Mas isso é verdade apenas em parte. Essa descrição abstrata também é parte de uma opção teórica. A TE, ao que parece, não toma partido ingenuamente dessa descrição abstrata (o que aqui significa, tanto esvaziar o problema das relações da alma com o corpo quanto o de pensar o estatuto – já não meramente empírico – do mim psicofísico) ao radicalizar o sentido constitutivo/transcendental da consciência irrefletida (radicalidade que se faz presente na impessoalidade da consciência irrefletida, e umas das consequências menos óbvias dessa radicalidade é a coincidência, no campo transcendental, do experiência de si e da experiência do mundo). Ao reforçar o primado da consciência de primeiro grau, da consciência irrefletida sobre os processos que derivam dela (o “enigma” da passagem do irrefletido ao reflexivo)<sup>6</sup>, Sartre relega o corpo a esfera secundária dos objetos psíquicos (transcendentes). Seria insuficiente dizer que ele aparece como *transcendente* tal como o Ego.

Ele aparece transcendente segundo o modo do *psíquico*, tal como o Ego. O que pretendemos sugerir é que o [mim psicofísico], o corpo, segundo a clivagem dessa esfera constitutiva, e para reforçarmos, no âmbito da TE, está completamente fora do campo da experiência constitutiva – aqui, experiência no sentido constitutivo da atividade que põe a “presença” – e sua aparição se faz apenas uma vez instituída a ordem do psíquico, cuja instituição e função veremos adiante. O fato de ser designado com “mim” (pronomes oblíquo, nossa tradução *gauche* do francês “moi”), isto é, como objeto transcendente, já é revelador. Como passividade psíquica (estado particular de ter um corpo, de “sofrer” um corpo), ele surge apenas na inexplicável queda do irrefletido ao reflexivo, funcionando como correlato material *vivido* de estados, ações e qualidade<sup>7</sup>, o corpo, neste caso, é fardo, peso, mas sempre peso *psíquico*. Ele não é de modo algum tematizado, senão nessa condição. Daí que ele opere apenas como posição abstrata (porque não *vivida*) da consciência no mundo antes da gramática do psíquico lhe dar direito de cidade.

Não deixa de ser sugestivo acompanhar, em Sartre, partindo da TE, o modo como paulatinamente o corpo passa a ter *presença* no campo transcendental – o percurso que vai da TE ao EN notadamente, e que, no entanto, não esgota o trajeto. E notável é a diferença em relação a Merleau-Ponty. Deparando-se com problema análogo, mas com toda outra visada, em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty, ao partir da matéria (os processos vegetativos, o comportamento reflexo) pretende melhor descrever (e pensar) os paradoxos do espírito. De algum modo, o percurso constitutivo chega ao mesmo nó, mas por um caminho “invertido” ou ao avesso, do ponto de vista sartreano, naturalmente.

Voltando ao “mim psico-físico”, reforçamos: sua posição é abstrata porque essa “posição” (no sentido que ele é posto abstratamente e mais, que ele só pode ser tomado abstratamente para que não haja um

inesperado retorno à empiria por meio do campo transcendental) não se imiscui na natureza da atividade da consciência, o “mim psíquico e psicofísico” não faz parte da estrutura da consciência absoluta, apenas no sentido abstrato (et pour cause) em que a atividade da consciência, por ser necessariamente relativa a, isto é, por ser necessariamente unidade sintética intencional da consciência como consciência de um objeto qualquer, é posição no mundo.

Sem especular muito, seria o caso de perguntar o quanto a não exigência de um Ego transcendental (o suposto duplo do mim psicofísico) não implica o esquecimento do próprio eu psicofísico como forma constitutiva, do corpo como elemento dinâmico, digamos assim, que participa do campo transcendental, mesmo que seja modo de indicar o limite do transcendental por meio de sua face psicologizante. Não seria a redução do campo transcendental ao rigoroso escopo da consciência irrefletida (da consciência irrefletida como atividade não posicional de si, pré-pessoal e singular) que, ao eliminar o corpo, *evidentemente* torna dispensável o Ego transcendental? Vejamos se, ao fim dessa investigação, tal questão poderá ser respondida.

Retomando, pois, o fio da meada, tomemos o problema do “minha”, tradicional marca das “representações” que me pertencem. “Minha” consciência, “minhas” representações, “meus” pensamentos, “minhas” imagens. Ninguém pretende ficar refém dos assaltos ao espírito que um mal intencionado (por óbvio) gênio maligno pode tramar contra nosso (“meu”) bem maior, esse “meu” bom e belo espírito. E parece bem razoável que o Ego transcendental cumpra (também) a atividade não produtiva de segurança e vigilância (ou, mesmo, de controle de qualidade), assegurando que aquilo que é “meu” “pode não ser”, desde que sob a “influência” (a famigerada má influência que nos acompanha ao longo da vida) de alguma ilusão transcendental muito mal “intencionada”. Por outro lado, é capital

entender como esse “minha” funciona no âmbito da consciência irrefletida. Vejamos. Dos quatro resultados enumerados por Sartre (Sartre 13, p. 96), frutos da não duplicação do “mim psicofísico” em Ego transcendental, todos pressupõe o problema do “minha” como problema da unidade sintética da consciência consigo mesma. Evidentemente que nesses termos, tal problema nos dá a falsa impressão que seu cerne seria o de encontrar a marca de propriedade que garantiria, de direito, “minhas” representações de fato. Não sem levar em conta que no âmbito do “campo transcendental” há uma espécie de superposição violenta entre o empírico e o constitutivo, o que já antecipamos falando da horizontalidade da investigação sartreana, isto é, ela não se pretende por “fora” ou completamente “fora” do “há” originário da consciência, uma vez que a experiência de si coincide e é correlata da experiência do mundo. Por meio da descrição que inadvertidamente fazemos desse problema, pode se perceber, de antemão, qual o seu cerne: esse “minha”, de direito, aparece rebaixado à condição de uma etiqueta exterior que seria posta “por fora” nas “minhas” representações, o que claramente quebraria a unidade sintética do campo transcendental. Ora, todo o esforço anticético da fenomenologia (como, de resto, de toda filosofia não cética, que supomos ser toda a filosofia) é advertir-nos a não cair nessa armadilha: a “marca” (ou desinência) da “exterioridade”, naturalizada com “exterioridade” “de fato”, é tudo que pede o cético disposto a malbaratar os princípios da filosofia. Ocorre, portanto, que o “minha” de direito não se dá no “exterior”, mas no exato momento de constituição do objeto como vivido. Ao aparecer à consciência, ele aparecesse como à (minha) consciência, sem que esse minha seja da ordem da personalidade. Trata-se, tão somente, de levar em conta que um objeto qualquer, ao aparecer como objeto à consciência, aparece inevitavelmente como consciência desse objeto, não havendo como *essa* consciência não ser (minha) consciência. Ocorre, porém, que na formulação, “eu tenho consciência de

ter consciência (de alguma coisa), a “consciência” que tem consciência e a “consciência” de alguma coisa são as mesmas e a distinção é meramente um modo de descrever por extenso que a consciência de alguma coisa sempre é consciente de si, caso contrário, não poderia ser consciência de alguma coisa.

Mais uma vez: “*minha*” consciência, sobre o que insistimos, não precisa do Ego para que seja “minha”. Não é preciso uma marca desinencial específica para marcar uma consciência *minha* qualquer como *minha* consciência qualquer, entendendo como marca desinencial algo que “represente” o pertencimento do objeto a mim. A estrutura axiomática da consciência prescinde disso porque o realiza espontaneamente. O “minha”, que não precisa ser posto pela consciência, também não está implícito como estrutura oculta na atividade dela, está lá, abstratamente, como uma marca que pode ser reivindicada *abstratamente*, mediante um movimento reflexivo de reposicionamento do vivido. Em outros termos: uma consciência minha qualquer já é minha sem que isso precise ser expresso e esta marca exterior só aparece quando ela é incapaz de determinar este “minha” em ato, isto é, de marcar por dentro um vivido qualquer. O que não faz de qualquer consciência menos “minha”. A importância dessas considerações decorre do seguinte: do ponto de vista da atividade autárquica da consciência irrefletida, a única determinação efetiva à espontaneidade desta atividade decorre dos objetos transcendentais, de modo que, no limite, esta atividade, nessa ordem, é agramatical (daí a não necessidade de desinência para lhe dar forma) e legível, por meio da sintaxe da presença. Fazendo uma analogia pobre, o múltiplo da experiência não é submetido as formas puras a priori da sensibilidade, para se tornarem o húmus da experiência possível. Eles já são experiência possível, mesmo na sua agramaticalidade, desde o grau zero da aparição. O que aparece é. Melhor: esta agramaticalidade

põe, por seu turno, a marca objetual por excelência: a presença, sintaxe primária da legibilidade da consciência.

Vamos ao que segue. “Que o campo transcendental torna-se impessoal ou se se prefere pré-pessoal”.

Ora, o que define a consciência? Primeira resposta: a intencionalidade. O que significa “intencionalidade”? Significa que a consciência se *dá* – isto é, se realiza como consciência, se define como consciência – na exata medida em que ela se “transcende” (o sentido mais preciso desse transcender parece-nos a chave para a melhor compreensão do problema constitutivo em Sartre de TE). Retomemos. A consciência se transcende, isto é, vai em direção a um objeto qualquer para unificar-se nele como unidade sintética irreduzível. Em outros termos, só há consciência se aparece algo à consciência. A consciência é tanto o fato de que *há* algo à consciência, quanto o meio pelo qual algo pode existir em sentido próprio. O correlato da agramaticalidade da consciência, sua espontaneidade, é a sintaxe da presença, forma de legibilidade dessa transcendência. O objeto transcendente se faz *presente*. Porque a consciência é sempre consciência de alguma coisa, a consciência deve ser definida como movimento que faz as coisas aparecerem, e toda tentativa de substancialização da consciência, a remissão desse movimento a um lugar, a um espaço de conteúdos, a uma jurisdição que lhe seja exterior, é queda no naturalismo. Há que notar, porém, que ela não pode coincidir absolutamente com este objeto, absolutamente em sentido naturalista (ou à maneira de uma identidade da atitude natural,  $X=X$ ). Essa identidade é a morte da consciência enquanto consciência: se a consciência da cadeira for a própria cadeira, ela não é mais consciência (de) e sim, irremediavelmente, objeto “natural” do mundo. Daí uma boa definição de consciência ser a que a afirma como proximidade absoluta com o objeto, movimento que se realiza como consciência *no* objeto. Ainda: voltamos ao problema constitutivo que o

uso de “transcendência” implica aqui. Sigamos, retomando a descrição da consciência. Este detalhe, identidade “intencional” com o objeto por oposição a uma identidade da ordem da atitude natural, delinea algumas características do fato da consciência: a realização da consciência no objeto qualquer não a faz coincidir com este objeto (modo da presença), mas exige sua permanente não coincidência consigo – outro sentido implícito da definição de consciência. É a consciência que é o fato absoluto (como não coincidência e presença), não o objeto. Esta é outra versão possível de sua tão propalada espontaneidade radical. Que chamamos aqui de agramaticalidade, com vistas a melhor descrição da estrutura constitutiva “da” consciência, versão TE.

Sobre o quê estes primeiros elementos da análise da consciência nos informam? Ele nos informam de que até este ponto, a “estrutura da consciência” é tal que ela se realiza por meio desse movimento de transcendência que se ultrapassa em se unificando – a imanência de fundo do campo transcendental<sup>8</sup> e o retorno do *quiproquó* constitutivo da TE. Melhor: a definição de consciência se realiza na consciência de um objeto qualquer, neste movimento que produz esta proximidade absoluta com um objeto qualquer que não se confunde substancialmente com a consciência porque ela não é substância. Ele prescinde de qualquer instância fora do escopo de sua operação.

Nessa ordem, a ordem da reflexão pura<sup>9</sup> – a *teoria* da consciência irrefletida é dada pela reflexão que reconstitui seu momento constitutivo, a reflexão pura –, a da agramaticalidade da espontaneidade da consciência, seu “plano de imanência” é o da experiência possível. A referência é explicitamente kantiana, e nos ajuda a pensar a agramaticalidade da consciência, aqui nos quadros da TE, por contraste ao *codices* kantianos de legalidade da razão. O descarrilamento do sentido epistemológico de “experiência possível” para seu sentido existencial, na forma da coincidência



não explicada (ou inanalísável) do constitutivo com o empírico na campo transcendental, tal como irrompe aqui na TE, sugere-nos ser possível alinhar essa experiência possível, tomando sua agramaticalidade como seu cerne, como (ao menos) figuração da experiência da vida, o que indicaria (como hipótese) que o pressuposto mais geral da atividade da consciência seria a vida como atividade de si, o que tornaria possível voltar ao problema do [mim psicofísico] com um olhar renovado.

Estamos inadvertidamente fazendo uma digressão (aliás, como soe acontecer com as digressões). Expliquemos melhor. Por oposição ao cipoal transcendental kantiano, com todos seus elementos, ordenamentos e competências, notamos que o problema constitutivo, tal como aparece na TE, é reduzido a um mínimo formal que, dados suas características, chamamos agramatical (alusão a não necessidade da forma gramatical/proposicional para que haja sentido *constitutivo*, o que também evitaria, paradoxalmente, que se tomasse o “constituído por constitutivo”). Essa redução dá a entender que a “razão” (ou o sentido, como modo de aparição de um “há” qualquer) caminha para uma forma de coincidência – arriscaríamos, pré-teórica – com seu pressuposto mais geral, a vida, e passaria a figurá-lo na forma da espontaneidade. É disso que tratamos agora, em algumas linhas.

A consciência alinhada ao plano da vida – do “há” alguma coisa, um aí qualquer (seria excessivo colocar nos quadros da TE o problema do nada) – figura a experiência da vida como a experiência agramatical por excelência, em sentido fenomenológico de que a vida é um “há” qualquer que irrompe, aparece. Logo, vida também seria (agora, especulando a partir do que permite o texto) a não coincidência consigo e simultaneamente coincidência com o mundo (como horizonte ou conjunto da vida). A vida, nesses termos, seria devir (não coincidência) e horizonte do devir (mundo). Retomaremos esse tema no primeiro excursus que se seguirá a esse texto,

mas podemos já antecipar que o problema e os termos da alteridade não aparecem na TE, o que limitaria, e muito, o alcance que se poderia dar a uma especulação sobre a vida nos quadros da TE.

Voltemos ao curso do texto. Quando Sartre passa da primeira para segunda consequência (na sua ordem de enumerações), ele reforça nossa impressão de coincidência entre vida/consciência irrefletida no campo transcendental: a humanidade pode ser bem entendida como o enigma (ou resultado do enigma, ou a queda como enigma) que motiva a passagem do irrefletido (a espontaneidade radical da consciência) ao reflexivo. E feita algumas outras mediações, é bom notar, a “humanidade” significaria a passagem da vida à um caso em que *há* vida – mesmo vida *psíquica* –, mas um “há” já muito mitigado, um “há” essencialmente problemático – porque é um há da ordem do psíquico e, logo, gramatical. Tanto uma redução da vida a um atributo “impuro” (a personalidade) quanto o enigma de uma vida “constrangida” gramaticalmente (tomemos a liberdade de usar o termo em seu sentido bem prosaico), tanto em um caso quanto em outro, a chave da investigação está dada no cipoal da gramática do Eu (o psíquico e a gramática do psíquico). É a constituição do Ego, com seus elementos, “estados”, “qualidades”, “ações” que gramaticalizam a vida como humanidade, tornando a vida “humana” uma vida “difícil”, sem, por óbvio, reduzir a vida à humanidade. O que deixa, reforçamos, o problema do “homem” inscrito em um campo conceitual extenso, equívoco e, em alguma medida, indeterminado (de certo modo, bastante estranho ao “existencialismo é um humanismo” do pós guerra). Sem avançarmos, por hora, nesse tema que parece riquíssimo, vale citar o seguinte trecho de um muito sugestivo estudo sobre o tema:

“Há, pois, um movimento de enigma e contingência entre a subjetividade transcendental, impessoal, não qualificada, e a escolha [décidant] da individuação singular. Tal é

o verdadeiro irreduzível psíquico que, precisa Sartre, a constatação é acompanhada de um sentimento de satisfação (em Sartre 11, p. 620). Que significa esse contentamento, esse *en-logos* biográfico? Aqui, inicialmente, que o limite encontrado não é impotência e sim esgotamento do que não é possível compreender. Daí, segue-se que se reconhece que o homem é compreensível na exata medida em que não é analisável.” (Mouillie 8, p. 106-7).

Completamos com uma nota, por extenso, de De Coorebyter que ilumina igualmente o problema:

“Sartre passa aqui<sup>10</sup> diretamente da presença a si à falta do ser do para-si sem operar a mediação pela facticidade como em *O ser e o nada* [segunda parte, capítulo I, ponto I-III]” (Sartre 13, 214, nota 78).

Ora, será justamente a facticidade que, alinhavando as duas partes da meada, modalizará a agramaticalidade do campo transcendental bem como o enigma da “impureza” da queda “reflexiva” na humanidade.

A diferença entre os dois trechos citados nos dá a diferença entre, por um lado, o modo abrupto que a TE descreve a queda no psíquico e reforça o sentido pré-pessoal do campo transcendental e algo como um hiato na passagem ao psíquico e, por outro lado, como essa passagem, o que na TE está pressuposto e nunca posto, se torna tema por excelência para compreensão do psíquico como começo. A constatação é também a de Jean-Marc Mouille: “Vemos assim figurar uma reabilitação da vida psíquica, fruto da autocritica que Sartre faz de sua recusa de assumir uma personalidade, recusa que lhe dá uma frieza face a suas emoções” (Mouillie 8, p. 63).

Retornemos, pois, nesses termos, ao texto sartreano. O terceiro e quarto elemento da enumeração sartreana (“3ºque o Eu penso pode

acompanhar nossas representações porque ele se dá sobre um fundo de unidade que ele não contribuiu para criar e que justamente é esta unidade prévia que o torna possível, não o contrário; 4ºque se está livre para perguntar se a personalidade (mesmo a personalidade abstrata de um Eu) é um acompanhamento necessário de uma consciência e se se pode conceber consciências absolutamente impessoais”) não são exatamente consequências, mas modos de reiterar a impessoalidade do campo transcendental. O fecho a estas quatro consequências, por assim dizer, seu corolário, será dado pela seção sobre o *cogito*: o *cogito* da TE, ancestral mais próximo do *cogito* pré-reflexivo de EN, é a prova última da unidade sintética axiomática que atravessa todos os momentos discretos (os atos) da consciência irrefletida (problema que a descrição da consciência como momento, ato, implicitamente traz à tona).

Uma vez isso estabelecido, restará entender a diferenciação que a atividade da consciência implicará até a emergência do Ego, seu escopo, sua natureza.

Antes, porém, podemos refazer o percurso, até aqui, com a intenção de melhor explicar o que está em causa na longa discussão sobre o “minha” - se “minha” consciência, “minha” representação, “minha” imaginação, etc., são “minhas” ideias, “minhas” consciências, “minhas” representações, no bom e velho sentido da tautologia transcendental. Fazendo a sabida crítica ao Husserl das *Ideias*<sup>11</sup>, o que chama a atenção no texto sartreano não é o problema do “retorno” ao transcendental – ainda que tudo indique que o “caminho” ao transcendental seja sem volta –, isto é, não há alguma reação fora de lugar à filosofia crítica. Mas como Sartre, ao criticar o estatuto transcendental do Ego (a tese do artigo, o Ego é um objeto transcendente) ele acaba por repor em termos moderadamente deslocados o problema constitutivo, dissociando a esfera do conhecimento de uma esfera que lhe é anterior. Vale notar: o Ego “transcendental” assimilado à personalidade,

tal como pretende Sartre, coloca-se sem mais na “empíria” de segundo grau do psíquico, o que, naturalmente, o inviabiliza. Diz Sartre: “assim, a consciência transcendental torna-se rigorosamente pessoal”<sup>12</sup>. Sartre parece crer que, se o processo de unidade da consciência exigir um mecanismo de unificação paralelo à atividade da própria consciência enquanto tal – o garantidor de última instância –, esse mecanismo assume a condição de “pessoa”, logo, de posição empírica, logo isso não faz nenhum sentido. A questão gira em falso se não se postula que a unidade da consciência – a rigor, a consciência é unidade sintética e irreduzível – não depende de nenhuma instância que não seja a própria consciência como atividade (muito menos da condição psicológico (psíquica) da personalidade). (O recorrente problema acerca de “minha” consciência é, colocado nos termos da TE, o problema da unidade da consciência: unidade entre o que aparece e a própria consciência, que é unidade antepredicativa da própria aparição, unidade das consciências entre si),

Vejamos:

Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciência dela mesma. Isto é, o tipo de existência da consciência implica ser consciência de si. E ela toma consciência de si *na exata medida em que é consciência de um objeto transcendente*. Tudo é claro e lúcido à consciência: o objeto está diante dela com sua opacidade característica, mas ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência deste objeto, esta é a lei de sua existência. É necessário completar que esta consciência da consciência – excetuando-se o caso da consciência reflexiva, a respeito do qual trataremos logo adiante – não é *posicional*, isto é, a consciência não é ela mesma seu objeto. Seu objeto está fora dela por natureza, e é por isto que em um mesmo ato ela o *põe* e o *apreende*. Ela mesma apenas se conhece como interioridade absoluta.

Nós chamaremos uma tal consciência da seguinte maneira: consciência de primeiro grau ou *irrefletida*. E perguntamos: há lugar para um *Eu* nesta tal consciência? A resposta é clara: evidentemente que não. Com efeito, este *Eu* não é nem objeto (já que ele é interior por hipótese) nem igualmente *da consciência*, já que ele é alguma coisa *para* a consciência, não uma qualidade translúcida da consciência, mas em alguma medida, um habitante da consciência. Assim, o *Eu*, com sua personalidade, é tão formal, tão abstrato que se supõe que seja um centro de opacidade. Ele é para o meu *eu* concreto e psicofísico o que é o ponto para as três dimensões: um *Eu* infinitamente contraído. Se, pois, introduz-se esta opacidade na consciência, destrói-se a definição tão fecunda que acabáramos de dar da consciência, a consciência é congelada, é obscurecida, deixa de ser espontaneidade, passa a ter nela como que um germe da opacidade. Mas, além disso, somos constrangidos a abandonar este ponto de vista original e profundo que faz da consciência um absoluto não *substancial*. Uma consciência pura é simplesmente um absoluto porque ela é consciência dela mesma. Ela permanece, pois, um “fenômeno” no sentido muito particular em que “ser” e “aparecer” não são senão um” (Sartre 13, p. 98).

Podemos dizer que todo feixe de argumentos que se inicia na enumeração, que comentávamos um pouco mais acima, culmina no arremate dessa passagem, citada por extenso. Qual era nosso problema de partida? O estatuto do “minha”. O problema do minha, víramos, era índice do problema da unidade da consciência – a falsa questão (do ponto de vista da fenomenologia) acerca da relação da consciência e “seus” conteúdos. O ímpeto sartreano em ultrapassar esse problema decorria do mui claro entendimento sobre a natureza da consciência: sua unidade (sintética) é axiomática, isto é, a consciência se põe – no grau

zero da aparição – já como unidade indissolúvel entre o “conteúdo” e ela própria. Daí o ar de paradoxo que toma a descrição: unidade sintética é ante-predicativa (agramatical, de maneira a ser o que torna possível o enunciado gramatical). Do lado da unidade, parece-nos mais fácil entender que a efetivação do objeto – sua posição como objeto qualquer – corre, estruturalmente, em paralelo, a efetivação da consciência. Ora, mas de que maneira unidade *sintética*? Como a constituição/instituição dessa unidade se funda em dois momentos distintos de ponto de vista de sua natureza, a consciência e seu objeto, mas que não se distinguem do ponto de vista de sua efetivação (imediato, agramaticalidade), há uma síntese que se realiza antes de qualquer possibilidade de síntese. Esse caráter – quase o podemos entender como topos retórico fenomenológico por excelência – da descrição originária da consciência como consciência não posicional de si e, simultaneamente, consciência de um objeto qualquer é o seu claro enigma – a expressão, clássica para os falantes da última flor do lácio, é também da lavra merleau-pontyana.

No trecho acima, porém, Sartre dá um salto na análise. Como entender essa síntese? Poderíamos perguntar – retomando um termo com o qual temos insistido – o que teria que ver essa “síntese” com a agramaticalidade da consciência? Justamente seu caráter *sui generis*: o pressuposto da legibilidade dos vivido – o fato de *aparecer*, sua *presença* – está dado na agramaticalidade da consciência: sua unidade ante predicativa e sintética. Mas, ainda, como entender essa síntese? Como uma superposição fenomenológica: a atividade que põe o objeto – “ser puramente e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto” – pressupõe a consciência. “É necessário completar que esta consciência da consciência (...) não é *posicional*, isto é, a consciência não é ela mesma seu objeto” (Sartre 13, p. 99). Consciência e objeto se dão simultaneamente, mas não no mesmo plano *fenomenológico*, ou ainda, não em um único

plano fenomenológico. Dessa distopia vem a força da TE: o que será chamado muito mais tarde de duplo empírico-transcendental tem aqui uma bem sucedida descrição. Essa distopia, unidade sintética anterior a possibilidade de síntese, figura igualmente o esforço sartreano em operar em um registro empírico e transcendental. Ora, o fato da consciência “em um mesmo ato ela o *põe* e o *apreende*” seu objeto decorre igualmente dessa diplopia singular, de uma única atividade que se desdobra em um campo, a sua maneira, heterogêneo.

O avanço analítico que tal visada proporciona não se limita, porém, a essas considerações, a despeito de seu significativo alcance. Ela irá fundar, ou por meio dela fundar-se-á, um elemento chave da TE que, se não estamos muito enganados, terá longuíssima posteridade. É por meio dessa descrição da estrutura originária da consciência que Sartre desdobra algo como uma taxionomia da vida da consciência, que estruturará o aparecimento do psíquico. Em termos menos publicitários, uma tipologia da consciência. Dirá Sartre: “Nós chamaremos uma tal consciência da seguinte maneira: consciência de primeiro grau ou *irrefletida*” (Sartre 13, p. 99). Notemos o sentido *irrefletida* (grifado por Sartre no texto). Essa consciência de primeiro grau não reflete o si da consciência (consciência da consciência) no plano do objeto. A despeito do objeto da consciência aparecer rigorosamente como consciência, porque aparece por meio da consciência à consciência, a consciência, por seu turno, só aparece por meio do objeto. A primeira dificuldade é entender esses momentos de modo não substancial. Como se trata de uma atividade, o “si” da consciência (ser consciência da consciência) é um modo do objeto aparecer como tal. Mas essa descrição, mesmo tomando os cuidados necessários, mantém rigorosamente a distopia entre “objeto” e “si”: o plano do si, atividade, modo de aparição, não é o mesmo do objeto, o objeto está posto e a consciência como “si” mantém-se pressuposta. Claro que parece haver uma astúcia

nisso (tal como o descrevemos): como não há passagem “demonstrativa” entre o momento normativo da consciência – aquele que *põe* o objeto – e o seu momento mundano, a “transcendência” – em sentido fenomenológico – o ônus dessa superposição fica na conta da atividade da consciência. Não é só isso. É no ponto cego dessa superposição – atividade indemonstrável que liga o “si” ao objeto, de modo a que o objeto seja “presença a si” – que se encontra o território da “existência”, das filosofias do “concreto” (ou por outra, da “liberdade” por oposição ao conhecimento). Arriscaríamos dizer que o “concreto”, nos quadros da TE, é dado pelo caráter indemonstrável e sem medida da atividade sintética da consciência, ou do caráter insolúvel de seu momento constitutivo.

Contrariando o senso comum (o que a esta altura não é nenhuma novidade), a consciência irrefletida é a medida de todas as consciência porque traduz a experiência por excelência da consciência. E o que seria essa experiência por excelência? Seria justamente a suma experiência da presença plasticamente reduzida a seus mínimos elementos: toda consciência é consciência de alguma coisa.

**GENEALOGY OF THE PSYCHIC. ESSAY ON JEAN-PAUL SARTRE’S *THE TRANSCENDENCE OF THE EGO – AN EXISTENTIALIST THEORY OF CONSCIOUSNESS*, PART ONE**

**Abstract:** This paper presents the first draft of a broader study about the “Transcendence of the Ego” by J.-P. Sartre. The developments here presented articulate the most general sense of Husserl’s phenomenology with the somewhat abrupt acclimatization made by Sartre in the referenced text of the Husserlian phenomenology. We try taking into account two aspects mainly: first, the properly sartrean problems that guide his theoretical interests and the way in which he takes Husserlian philosophy; second, the limits of the Husserlian philosophy by themselves.

**Keywords:** Sartre, Husserl, ego, freedom.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. CABESTAN, P. *L'être et la conscience*. Bruxelas: Ousia, 2004
2. COHEN -SOLAL, Annie. *Sartre 1905-1980*. Paris, Gallimard, 1999.
3. DE COOREBYTER, V., “Introduction”, in: SARTRE, J.P. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2013.
4. DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF \_\_\_\_\_.
5. HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Tübingen: Max Niemeyer, 1980. Tradução francesa: Paris: PUF, 1959. \_\_\_\_\_, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris, Gallimard, 1950.
6. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*. Paris: Vrin 1930.
7. MOUILLE, Jean-Marc. *Sartre, conscience, ego et psyché*. Paris: PUF, 2000.
8. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e Crise*. São Paulo: Discurso Editorial, \_\_\_\_\_.
9. MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Psicologia e Fenomenologia em Sartre*, dissertação de mestrado \_\_\_\_\_.
10. SARTRE, Carnets de la drôle de guerre. Paris: Gallimard, 1995.
11. SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943. \_\_\_\_\_, *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textos introduzidos e anotados por V. Coorebyter. Paris: Vrin, 2003. \_\_\_\_\_, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité” in *N.R.F.*, janeiro de 1939.
12. TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “A virtus dormitiva de Kant”. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
13. WORMS, F. *La philosophie en France au XXe siècle*. Paris: Gallimard, \_\_\_\_\_.

**NOTAS**

1. A fórmula é de V. de Coorebyter, de quem tomamos de empréstimo.
2. A passagem de Husserl a Sartre não é sem solavancos. É possível fazer uma pequena história da filosofia francesa no movimento que, partindo dos dois primeiros parágrafos de *Ideias* de Husserl, o percurso dê na intencionalidade sartreana. Há um descolamento, evidente no resultado mas não tão evidente na fatura, do ideal normativo husserliano ao partido do concreto sartreano que não é sem interesse.



3. “Donde se pode começar a mediar a envergadura da herança husserliana na reflexão sobre a existência, tal como ela se transporta do mundo fenomenal a esses outros mundos, que também se constituirão a partir da recusa de qualquer assimilação à natureza: o mundo “pré-objetivo” e o “existencial”, novos nome do lugar habitado pelo logos fenomenal. Sartre indicará claramente o significado último desse legado. Se a realidade humana não é a somatória de fatos – diz ele – então *nada é acidental*, já que tudo exprime, sob um aspecto, o todo. Donde o benefício último da fenomenologia para a reflexão sobre a existência: graças a ela, agora nada mais é fortuito. Os velhos naturalistas – que eram felizes – podiam mapear o mundo com as categorias de essência e acidente. No plano dos fenômenos, foi essa chance, exatamente, que terminou: tudo é essencial e não há nenhum gesto no qual não se jogue o todo da existência humana. Nada é acidental... Sendo assim, apesar dos louvores à liberdade, é preciso convir em que não se é existencialista, e herdeiro de Husserl, sem ser também, ao mesmo tempo, o último ultra-racionalista de plantão.” (Moura 9, p. 183).

4. “La difficulté tient à ce que cette duplication du sens ne doit correspondre à aucun double ontologique. Par exemple et en bref, mon *Je* transcendantal est radicalement différent, précise Husserl, de mon *Je* naturel et humain; et pourtant il ne s’en distingue en rien, en rien qui puisse être déterminé au sens naturel de la distinction. *Je* (transcendantal) n’est pas un autre.” (Derrida 4, p. 11).

Aqui Derrida aponta com muita propriedade um dos nós górdios da fenomenologia, um dos problemas de mais inventiva e persistente posteridade que a fenomenologia legou. O tema tem importantíssimos desdobramento, tais como o que incide diretamente sobre o estatuto da redução transcendental: dada a coincidência/atividade, no limite, inalisável, do mundano e do transcendental, a “subjetividade constituinte já seria da ordem do constituído” (idem, ibidem, p. 94) o que tornaria, assumindo as consequências dessa coincidência, o transcendental meramente mundano, aliás, um dos bons sentido que se pode depreender da passagem em questão. Por extensão (e apenas para reforçar) o sumo anti natural da fenomenologia seria tão somente o mais rasteiro dogmatismo da atitude natural. Ocorre que, a se seguir, agora, o texto de Sartre em tela, há que se reconhecer também aqui a constatação dessa coincidência e, além disso, o modo específico que Sartre a reitera, ainda que não lhe dê a voz que Derrida espera disso. Ao expulsar o Ego à região não fenomenológica do psíquico, Sartre pretende que o campo transcendental, radicalizado em seu momento fenomenológico por meio de uma noção de intencionalidade autofundante, apesar da coincidência com o seu momento mundano, seja a operação dessa coincidência,

de tal modo que a coincidência de que falamos, inteligível tão somente porque ela aparece, seja fundanda porque há coincidência. No âmbito dessa agramaticalidade originária, a coincidência não natural entre aparecer e ser é o dispositivo constitutivo por excelência.

Mais recentemente e, ao mesmo problema, dando outro tratamento, diz Philippe Cabestan : “En effect, l’ego mondain est contingent et mortel, et sa connaissance réclame, nous dit Husserl, le sans fin de l’expérience alors que l’ego transcendantal est un ego *punctum*, sans richesse intérieure latente, que est comme le point de départ de l’intentionnalité, et qui ne peut ni naître ni mourir.” (Cabestan 1).

Não sem razão, esse problema rebate no estatuto do [mim psico-físico], tratado mais adiante, pelo fato de que a não duplicação enfaticamente postulada por Sartre faz com que a atividade constitutiva possa ser entendida – em uma interpretação possível – como *expressão* do [mim psico-físico], o que não explica mas aponta um sentido material de presença desde sempre fenomenológico.

5. “ ‘Quel est le mode d’être de cet ego absolu – en quel sens est-il le même que l’ego facticiel; en quel sens n’est-il pas le même? ‘. Ainsi Heidegger souligne l’ambiguïté fondamentale du mode d’être de l’ego absolu como de l’ego facticiel. Enfin, une troisième difficulté saute aux yeux: quel que soi le soin avec lequel Husserl distingue le *Leib* du *Körper* et décrit la liaison de l’esprit et du corps comme de l’âme et du corps, la question de l’intelligibilité de cette liaison, semble-t-il, entière”, (Cabestan 1, p. 30).

6. “A dependência (*unselbständigkeit*) da consciência reflexionante em relação à consciência irrefletida, que contrasta com a perfeita autonomia da consciência irrefletida, é constantemente marcada por Sartre pois ele envolve um enigma, a saber, o da motivação da passagem do irrefletido ao reflexivo: ver notadamente Sartre 12, pp. 197-199, e *Sartre 11*, pp. 489-499 e 577-578.”, nota de V. De Coorebyter 3, p. 183 in TE.

7. Escusamo-nos aos leitores (se houver) por antecipar, sem aviso, uma série de conceitos e noções que serão retomadas no curso de nossa exposição.

8. “Assim, conteúdos não contidos nos atos de consciência podem ser conteúdos imanentes. Nesse sentido, *também as unidades constituídas* se revelarão como pertencentes à esfera dessa imanência alargada: também o pólo de identidade gaza da mesma evidência – a doação em pessoa – que a *cogitatio*. Mas o *cogitatum* de que aqui se fala, enquanto circunscrito à esfera da evidência, da “imanência autêntica”, não é senão a unidade sintética. Ele é transcendência na medida em que permanece o mesmo apesar da multiplicidade das percepções; na medida em que se dá como autêntico em um processo temporal, ele é transcendência. Mas

enquanto pólo de identidade, ele é também imanente, já que não é separado e exterior à consciência. Transcendência imanente, o objeto intencional não é um exterior contido na consciência; ele tem antes “a transcendência de um ser contido no sentido “irreal”. Se o objeto é transcendente “realmente” à consciência, ele o será “idealmente” ou “irrealmente”: o objeto idêntico é aqui um puro irreal relativamente à síntese imanente dos vividos”, (Moutinho 10, p. 86).

Notemos que “irrealmente” é aqui “intencionalmente” e, por que não, dando mais uma volta no parafuso fenomenológico (à maneira de Sartre), “intencionalmente” como “presença”. Também aqui nos deparamos com o campo transcendental: a transcendência (como “irreal” concreto) só se dá sob um fundo de imanência, que em Sartre (da TE), o segredo está no *imediato*.

9. “Enfin, Sartre évoque deux, voir trois réflexions (48): a) La réflexion complice ou impure, celle de la conscience de second degré, qui consitue des objets transcendants et outrepassse l’instantanéité de la conscience irréfléchie. Réflexion naturelle, naïve, elle circonscrit une sphère d’évidences inadéquates. b) La réflexions pure, celle de la conscience de troisième degré, qui, simplement descriptive et fidèle au donné, épure la réflexion complice. Seconde et correctrice, elle accède à une sphère d’évidences adéquates. c) La réflexion phénoménologique, variante de la réflexion pure (‘la réflexion pure [n’est pas] forcément la réflexion phénoménologique’, 48), que le texte n’explicite pas mais dont au moins deux caractères propres se laissent deviner. Premièrement, tandis que la réflexion pure en général peut émerger sans méthode et sans se thématiser, à titre de simple visée fidèle au donné, l’attitude phénoménologisante, oientée par un intérêt de connaissance, se meut dans des actes réflexifs volontaires. Deuxièmement, c’est elle qui cerne les contours de troisième degré semble donc pouvoir s’identifier avec le point de vue, thématisé par Husserl, du spectateur transcendantal désintéressé.”, (Mouille 10, p. 46).

10. Segue o texto de Sartre, da Conferência “Consciência de Si e conhecimento de si”: “Ora, esse modo de ser que é o ser, o ser em si, é precisamente isso que falta a consciência. A consciência é uma sorte de descompressão do ser. É um ser no qual há como que uma fissura, e que substitui o ser em geral pelo ser para si, que faz nascer um si”, in Sartre 13, p. 157.

11. “Tudo o que pode ser objeto, ou falando como lógico, ‘todo tema passível de julgamentos predicativos verdadeiros’ tem, precisamente, uma maneira própria de reencontrar, antes de qualquer pensamento predicativo, o olhar da representação, da intuição, que alcança evidentemente sua ‘ipseidade corporal’, o olhar que apreende

(erfassenden). A visão da essência é, pois, uma intuição, se ela é uma visão no sentido forte e não uma simples e talvez vaga presentificação (Vergegenwärtigung), ela é uma intuição doadora *originária* que toma a essência em sua ipseidade ‘corporal’. Mas, de outro lado, a intuição é por princípio de um tipo *original e novo*, se se a confronta com os tipos de intuições que têm por correlatos objetos submetidos à outras categorias, entre outras a da intuição no sentido estreito habitual, isto é, intuição do indivíduo”, (Husserl 6, pp. 22-23, ed alemã pp. 11-12).

12. “Ora, Husserl respondeu a questão. Depois de ter considerado que o Eu era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Investigações lógicas*), ele retornou, nas *Ideias*, a tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências, cujas irradiações (Ichstrahl) alcançariam cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção. Assim a consciência transcendental se torna rigorosamente pessoal. Esta concepção seria mesmo necessária? Ela é compatível com a definição que Husserl dá de consciência?”, (Sartre 13, p. 96).